أثر الدلالة اللغوية في التأويل عند المفسرين

د. كمال أحمد فالح المقابلة *

تاريخ وصول البحث: ٥/٣/٢٠٠٨م تاريخ قبول البحث: ١/٩/٢٠٠٨م

ملخص

تعد الدلالة اللغوية من أهم الأسس التي اعتمدها المفسرون لفهم معاني القرآن. فالمفسرون لم يقفوا موقفا واحدا من الدلالة اللغوية للكلمة، ولم يستسلموا إلى وجه واحد من وجوه التأويل المحتملة بل نجدهم يتفقون أحيانا ويختلفون أحيانا أخرى؛ من هنا رأيت أن أعرض لجهودهم في بيان أثر الدلالة اللغوية في التأويل.

وقد قصرت دراستي هذه على جهود المفسرين دون الفقهاء حتى لا تتشعب أفكاره وتتعدد مطالبه، كما قصرت عملي على الدلالة اللغوية **دون** النحوية أو الصرفية أو البلاغية، وعرضت لآراء أبرز المفسرين في هذا المجال.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها: أنّ المفسرين عُنوا بالمعاني أكثر من الألفاظ، وأن دلالة الأسماء كانت أكثر سعة في التأويل من دلالة الأفعال وحروف المعاني.

Abstract

The linguistic connotation is considered one of the important basics that have been adopted by explicators to understand the meaning of Al Qura'n. They have not assumed one attitude towards the linguistic connotation, they have not been controlled by one form of interpretation; they have had consensus as well as disagreement.

Therefore, I have thought of presenting the explicators' efforts in showing the linguistic connotation of a word in interpretation. The study has been only limited to the commentators, excluding the jurists (Al fuqaha'); and that is to keep it consistent. And , also, it has been restricted in the linguistic connotations avoiding the grammatical, morphological, and rhetorical ones. The study has discussed the famous explicators in this field.

مقدمة:

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فتعد الدلالة اللغوية من أهم الأسس التي اعتمدها المفسرون لفهم معاني القرآن واستنباط أحكامه؛ لذا وجدناهم يقيمون تأويلاتهم وفقا للمعاني التي تحتملها الكلمة، اسما كانت أو فعلا أو حرفا.

لم يقف المفسرون موقفا واحدا من الدلالة اللغوية للكلمة القرآنية، ولم يستسلموا إلى وجه واحد من وجوه التأويل المحتملة بل نجدهم يتفقون أحيانا ويختلفون أحيانا أخرى.

من هنا رأيت أن أعرض لجهود المفسرين في بيان أثر الدلالة اللغوية في التأويل؛ ذلك أن بيان النص القرآني عند المفسرين يقوم على التأويل؛ لاستجلاء المعنى.

لقد عُني المفسرون بالدلالة اللغوية بوصفها أساسا للوصول إلى المعاني التي يحتملها النص القرآني، ومن ثم استنباط الأحكام الفقهية المتعلقة بأفعال المكلفين، وقد قصرت بحثي هذا على جهود أبرز المفسرين في بيان أثر الدلالة اللغوية دون النحوية أو الصرفية أو البلاغية، وربما أُضطر للاستئناس بدليل نحوي أو بلاغي لتقوية الدلالة اللغوية، علاوة على أنني عرضت الاحتمالات الدلالية الممكنة للكلمة الواحدة. وقد رأيت أن أصنف الكلمات (مادة البحث) إلى أسماء وأفعال وحروف لسببين:

* محاضر متفرغ، مركز اللغات، جامعة آل البيت.

الأول: أن هذا التقسيم شائع عند علماء اللغة والنحو ومألوف عند الدارسين. الثاني: كي أتبين مقدار التمايز في التأويل الدلالي بين الأسماء والأفعال والحروف، ولم أشترط المساواة في عدد الكلمات بين الأصناف الثلاثة.

ومن هنا جاء البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة. وذلك على النحو الآتي:

- المقدمة: عرضت فيها لأهمية الدراسة.
- التمهيد: عرّفت فيه بمصطلح الدلالة اللغوية.
- المبحث الأول: أثر دلالة الأسماء في التأويل.
- المبحث الثاني: أثر دلالة الأفعال في التأويل.
- المبحث الثالث: أثر دلالة حروف المعاني في التأويل.
- الخاتمة: عرضت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

تمهيد:

الدلالة اللغوية: تعريفها وأنواعها.

الدلالة لغة: مصدر الفعل دلّ يدلّ دلالة، وقد ذكر علماء اللغة في لفظ (دلالة) ثلاث لغات: دَلالة ودِلالة ودُلالة بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح أقوى[١]. ويقال أيضا (دُلولة) بالضم وقلب الألف واوا[٢]. وقد جاء الفعل (دلّ) لمعان عدة، منها: أن يكون بمعنى هدى وأرشد، جاء في لسان العرب: "ودل فلان إذا هدى"[٣]، ومنه قول الرسول ﷺ: "إنَّ الدال على الخير كفاعله"[٤].

وأما اصطلاحا: فعرّفها علماء المنطق بأنها "كون اللفظ متى أطلق فهم منه المعنى مثل دلالة (ضرب) على الضرب"[٥]، وهي المقصود بها عند الأصوليين الدلالة الوضعية اللفظية، وتقسم إلى ثلاثة أقسام[٦]: المطابقة والتضمن والالتزام[٧].

– **دلالة المطابقة**: وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه[٨]، أي أن يدل اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له، كدلالة لفظ الإنّسان على الحيوان الناطق[٩]، فاللفظ مطابق للمعنى، ودلالة المطابقة هي الدلالة الحقيقية المعجمية التي وُضعت للفظ في أصل اللغة.

- **دلالة التضمّن**: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه[١٠]، كدلالة لفـظ إنسان على (ناطق) فقط، أو دلالة البيت على (الجدران) فقط[١١].

وسُمّيت الدلالة هنا بـــ (التضمّن)؛ لأنّ اللفظ تضمّن ما دلّ عليه[١٢]، ودلالة المطابقة أكثر شيوعاً في اللغة من دلالة التضمّن، وأرى بأن هذه الدلالة تقترب مما عَرَفه البلاغيون بـــ (المجاز المرسل) ولكن بعلاقته الجزئية.

ــ **دلالة الالتزام**: وهي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة الأسد على الشجاعة[١٣] وهذا المعنى اللازم ذهني لا ينفك عن المعنى الحقيقي[١٤]، فالشجاعة ملازمة للفظ الأسد ذلك اللفظ الذي يدلّ أصلاً على الحيوان المعروف، وعند سماع اللفظ ينتقل من المعنى الأصلي (الأسد) إلى المعنى اللازم (الشجاعة)، وسميت هذه الدلالة بالالتزام "لأنّ اللفظ دلّ على ما دلّ عليه لزوماً عن طريق انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى المراد به، وهي الشجاعة التي أوحى بها ذلك اللفظ عقلاً"[١٥]. أي تعرف بالذهن وليس من اللفظ مباشرة. وقد تكون دلالة الالتزام قريبة لمفهوم الكناية عن نسبة عند البلاغيين القدماء، أو ما عُرف بمفهوم (الاستدعاء) عند النقاد والبلاغيين المحدثين، فمجرد النطق بلفظ معين فإن هذا اللفظ يستدعي دلالة ملازمة له غير الدلالة الأصلية. وهذا مألوف في الدراسات الأسلوبية.

وتشترك دلالة الالتزام مع دلالة التضمّن بأن كليهما يأتي في المرتبة الثانية، أي بعد المعنى الأصلي "فلا بدّ لهما من دلالة مطابقة"[١٦]. أما دلالة المطابقة فلا حاجة بها إلى التضمّن أو الالتزام، "فالجزء لابدّ له من كلّ واللازم لا بدّ له من ملزوم"[١٧].

إنّ هذه الأقسام الثلاثة تُعد أساساً تقوم عليه الدلالات بمعناها الاصطلاحي "ذلك أن الدلالات التي يتجه إليها المفسرون باعتبار أنها دلالات لأخذ الأحكام من النّصوص أو فهم المعنى المراد في عمومه ترتكز على هذا التقسيم وتتبني عليه"[١٨]. ونتيجة لوجود هذه الأقسام الثلاثة وجدنا المفسرين يؤوّلون الدلالة اللغوية

بأكثر من معنى، وهذا ما سنبينه في البحث إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول:

أثر دلالة الأسماء في التأويل عند المفسرين

الأسماء ذات طبيعة تحتمل التأويل أكثر من الأفعال؛ ذلك أنها لا ترتبط بزمان أو مكان، والأسماء بطبيعتها المطلقة فتحت أمام المفسرين أبوابا في تأويل الدلالة فوجدناها عندهم ذات احتمالات تأويلية أكثر مما نجده في الأفعال والحروف. ومن الأسماء التي احتملت التأويل عند المفسرين (الكلالة، طولا، خيرا، أنى، الواو في صموا، مَن).

١- الكلالة: في قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾** [١٢: النساء].

الشاهد كلمة (كلالة) وهي مصدر من الفعل الثلاثي (كلّ)، فقد ذهب المفسرون مذاهب عديدة في تأويلها فذكروا لها أربع دلالات:

الأولى: الكلالة بمعنى الميت الذي لم يترك ولداً ولا والداً: ودلالة الكلالة وفقاً لهذا التوجيه تقتصر على الميت دون غيره من الورثة[١٩]. وبيّنه السمّين الحلبي بقوله: "يحتاج في جعلها بمعنى الوارث إلى تقدير مضاف، أي: يورث ذا كلالة؛ لأنّ الكلالة حينئذ ليست نفس الضمير المستكنّ في يورث"[٢٠] فالكلالة بمعنى الوارث، لا يوجد في الآية ما يدلّ أنها صاحبة الحال، لذا تُفسَّر الكلالة عند السمين الحلبي على أنها الميت الذي لا ولد له ولا والد عند موته، فليس له ورثة من الدرجة الأولى.

الثانية: الكلالة بمعنى الوارث المباشر: والتقدير وفقاً لهذا الوجه "وإن كان رجل يورث منه كلالة"[٢١]. أي كان ذا ورثة وكان كلالة.، لكن الدلالة يكتنفها شيءٌ من الغموض، وخاصية الكلالة ليست كامنة في فئة بعينها أو خاصة بشخص بعينه وإنّما قد يتصف بها أيّ إنسان. وكلمة (كلالة) عندما تدلّ على الوارث لا على الميّت. والكلالة هنا مأخوذة من التكلّل بمعنى الإحاطة أي: أقاربه الذين يحيطون به كالإكليل. من ذلك قول الشاعر[٢٢]:

وَرِثْتُمْ قَنَاةَ المَجْدِ لا عَنْ كَلالةٍ
عَنْ ابْنَي مَنَافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمِ

الثالثة: الكلالة بمعنى الوارث من الأقارب الأباعد: التقدير "وإن كان رجل يورث لأجل الكلالة[٢٣]، وعليه فإنّ كلمة (كلالة) تدل على القرابة، والقرابة هنا لا تعني بالضرورة عصبة الميت من الدرجة الأولى، وإنما قد تدل على الأقارب البعيدين عنه، وبهذا تكون كلمة (الكلالة) مشتقة من (الكلال) وهو الإعياء، وكأن الميراث يصير إلى الوارث بعد إعياء أي مشقّة وتعب. هذا ما ذهب إليه الزمخشري[٢٤] مستشهداً بقول الأعشى[٢٥]:

فآلَيْتُ لا أرْثي لَهـا مـن كَلالَـةٍ
ولا مِنْ وَجَى حتّى تُلاقِي مُحمَّدا

فالكلالة التعب. ويرى الزمخشري أن الكلالة وفقا لهذا الوجه تدلّ على القرابة البعيدة والمعنى: يورث القرابة لأجل الكلالة[٢٦].

الرابعة: الكلالة بمعنى المال الموروث: ذهب إلى ذلك العكبري، وقال: "الكلالة اسم للمال الموروث؛ فعلى هذا ينتصب كلالة على المفعول الثاني ليورث، كما تقول: ورث زيدٌ مالاً"[٢٧].

وإلى مثل هذا ذهب الزمخشري[٢٨]، والسمّين الحلبي[٢٩]. وذكر ابن العربي[٣٠] أنّ (يورث) قُرئت بكسر الراء تشديداً وتخفيفاً[٣١]، ولا شكّ في أن دلالة (كلالة) مع كسر الراء في (يورث) تختلف عمّا هي عليه مع فتحها، فقد ذكرنا أن الكلالة مع فتح الراء تدل على المال الموروث. أما مع كسر الراء– تشديداً وتخفيفاً– فالكلالة تدل على الوَرَثة، فالوَرَثة هم الكلالة أي الأقارب الأباعد عن المتوفى. فكلمة (كلالة) مع فتح الراء في (يورث) لا تحمل الدلالة على الورثة "لأنّه لا ناصب لها، ألا ترى أنّكَ لو قلت: زيد يورَث

إخوة، لم يستقِم، وإنما يصحّ على قراءة من قرأ بكسر الراء مخفّفة ومثقّلة"[٣٢].

وقد أجمع جمهور الفقهاء والمفسرين على الأخذ بالرأي الأول القائل بأنّ (كلالة) تدل على الميت نفسه لا ورثته ولا ماله ولا أقاربه الأباعد. ولمّا وقعت الكلالة على الميّت دلّ على أنه يُوصف بهذه الحالة إذا ترك مالاً وليس له أب ولا ولد، وهم الورثة من أقاربه بعد الوالدين والأبناء، أي الذين يحيطون به عن قرب، لا أولئك الذين ينتسبون إليه من بعيد، وبهذا نستبعد رأي الزمخشري القائل بأن الكلالة مشتقة من الكلّ وهو التعب، ونؤيد الرأي القائل بأن الكلالة مشتقة من التكلّل وهو الإحاطة[٣٣] من جميع الجهات كالإكليل من الزهر. وقد ورد عن أبي بكر أن الكلالة تدل على الأقارب ما خلا الولد والوالد[٣٤].

- رأي محمد أركون في دلالة (الكلالة):

عرض محمد أركون لدلالة كلمة (الكلالة) في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)[٣٥] وكان ذلك في محاولة منه للحط من قيمة التفسير بالمأثور الذي يمثله الإمام الطبري الذي يصفه بـــ (الكلاسيكي)، ويرى أن هذه الآية بالنسبة له من الأهمية بمكان؛ ذلك أنها "ملائمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي"[٣٦] ويزعم أركون بأن هذه الكلمة من الكلمات غامضة الدلالة وحجته في ذلك أن المفسرين قديما وحديثا عجزوا عن تحديد دلالتها[٣٧]، ثم يعرّج أركون على القراءات ويبدي رأيه فيها ويتخيل قراءة هذه الآية من قبل رجل لا علم له بالعربية، ويلتفت أركون بعد ذلك إلى أسباب النزول ويقدم لنا روايات أخذها من الطبري، وهذه الروايات بمجملها تشير -حسب رأيه- إلى أن كلمة كلالة تحمل لغزا أو خصوصية وتحاط بظروف تجعلها عصية على فهم الصحابة وبخاصة عمر بن الخطاب ﷺ ويقدم لنا هذه الكلمة وكأنها مغلقة تماما وعصية على أفهام الصحابة واجتهاداتهم، ويبرر ذلك -حسب زعمه- بأنه "يبدو أن مكانة الكلالة تُحدث وضعا جديدا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق"[٣٨]. والعجب العجاب ما جاء في هامش الصفحة (٥٤) من كتاب أركون من تعليق على لسان المترجم هاشم صالح[٣٩]، يقول: "كل دراسة أركون هذه تهدف في الواقع إلى بحث هذه المسألة. فقبل ظهور القرآن وبعثة محمد كان هناك نظام عربي قديم للإرث يتحكم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. وعندما جاء القرآن وحاول تغييره أو تعديله، راح الفقهاء والمفسرون يحتالون عليه وعلى آياته لكي يبقوا على النظام السابق كما هو تقريبا"[٤٠]. ولم يقف المترجم عند هذا الحد من الهجوم على علماء الإسلام من مفسرين وفقهاء، بل تجاوزه إلى نعتهم بـــ (اللف والبرم) حول معنى كلمة الكلالة، واتهمهم بالحرص على عدم تحديد معناها بأي شكل، ثم يقرر بكل سذاجة وجهل وغرابة، بأن معناها هو "الكنّة" أي زوجة الابن، ويبرر ذلك بأن الابن إذا ما مات يعني انتقال ورثته إلى زوجته وربما إلى عائلة أخرى، وهذا -بزعمه- يهدد نظام الإرث العربي كلّه، ثم يعلّق قائلا: "ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتى ولو عارضوا القرآن أو تحايلوا على تفسيره".

- الرد على أركون ومترجم كتابه:

أقول والله المستعان بأنه لا يخفى على أحد من الباحثين بأن محمد أركون باحث حداثيّ علماني بل إنه انطلق من أبحاثه ومؤلفاته إلى الهجوم على الدين الإسلامي والقرآن الكريم تحت مسميات برّاقة ظاهرها الرقي بالعقل العربي والعقل الإسلامي، ولا أرى في آرائه إلا محاولة لهدم العقل العربي والعقل الإسلامي؛ وبعد:

فإنّ اعتماد أركون كلمة (الكلالة) بوصفها كلمة محاطة بالغموض، وبأنها تحجر على العقل الإسلامي من الاجتهاد والتفكير، وبأنها تقف بالعقل الإسلامي عند حدود المأثور (الكلاسيكي) أمر يخلو من الدقة؛ ذلك أن أركون وقف عند تفسير الطبري دون غيره

ومعلوم أن منهج الطبري يعتمد الروايات المأثورة للوصول إلى المعنى، وهذا لا يعني أنه أغلق باب الاجتهاد، ولو أن أركون اطّلع عل تفسير الزمخشري - مثلا- أو الفخر الرازي، أو القرطبي، أو أبي حيان الأندلسي، لوجد أبواب الاجتهاد مفتوحة عند المفسرين المسلمين، وقد أشرنا إلى آرائهم عندما عرضنا للدلالة اللغوية لكلمة الكلالة في الصفحات السابقة. كما أنني أستغرب كلّ الغرابة من أركون عندما نعت كلمة (الكلالة) بأنها غامضة الدلالة وقد ذكر المفسرون جميع الإمكانات المحتملة لدلالة هذه الكلمة بالنظر إلى جذرها الثلاثي (كلل) وما يحتمل من دلالات علاوة على أن الآية (١٧٦) من سورة النساء تفصّل القول في دلالة الكلالة. أما موضوع القراءات فقد بُحث من قبل المفسرين قديما وحديثا ولم يكن موضوع القراءات ليؤدي إلى الغموض في دلالة الكلالة؛ لأن الاختلاف في القراءات ليس في كلمة الكلالة إنما في الكلمة التي قبلها، أهي مبنية للمعلوم أو إلى المجهول، وهذا في النهاية لا يؤثر على معنى الكلالة وإن أثّر على موقعها من الإعراب. أما فيما يتعلّق بأسباب النزول والروايات الواردة بخصوص غموض معنى الكلالة على الصحابة فلو سلّمنا بصحتها فهذا لا يعني بالضرورة القصد لإحاطة هذه الكلمة بالغموض لأنها تزعزع نظام الإرث العربي كما زعم أركون، وأركون نفسه يعلم أن دعوة الإسلام ممثلة بالقرآن الكريم عملت على زعزعة النظام العربي الجاهلي كلّه بجميع جوانبه الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وهذه الزعزعة بقصد البناء لا الهدم وبقصد الإصلاح لا التدمير، وإذا ما جئنا إلى نظام الإرث فإننا نجد أن الإسلام أبدع أيما إبداع في إنصاف أفراد المجتمع، وما هذه الدقة في وصف أحوال الورثة وما هذا التفصيل في نصاب الورثة وحظهم من الميراث إلا دليلٌ على حكمة الإسلام ومراعاته لأحوال الوارثين، ولو تأملنا الأحكام والتشريعات الأخرى لرأينا أن القرآن جاء عليها بالعموم وترك تفصيلها للرسول ﷺ، أما الميراث فجاء به القرآن مفصلا حتى الحالات النادرة الحدوث كالكلالة لم يغفلها القرآن، ولم يكن الإسلام ولا القرآن ينظر بهذه السلبية وبهذه الأنانية ليحرم زوجة المتوفى فقد نصّ القرآن صراحة على المرأة المتوفى عنها زوجها من الميراث إن لم يترك ولدا، يقول تعالى: **﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾**[١٢: النساء]. ولا أعلم كيف نظر مترجم كتاب أركون هذه النظرة الضيقة، وأعجب له من أين جاء بمعنى (الكنّة) للكلالة، وأتساءل: هل لهذا المعنى أصل في المعاجم اللغوية؟ وهل له أصل في استعمال العرب؟ وحبذا لو ذكر لنا شاهدا من الشعر أو النثر يدل على هذا المعنى، فلا يجوز أن نطلق الكلام هكذا جزافا دون أدنى مسؤولية للنيل من الإسلام ومبادئه. فكلمة كلالة لا تحتمل إلا أن تدل على ذلك الرجل الذي مات وترك ميراثا ولم يترك ورثة من الدرجة الأولى (الأصول والفروع) والخلاف على دلالتها هل هي من الكلّ أم من التكلل أو هل هي المال الموروث أم الميت الذي ترك المال، وهذا الخلاف لا يخرج بمجمله عن دائرة واحدة هي الوارث أو المُوَرِّث أو الميراث، وصلى اللهم على سيدنا محمد وسلم تسليما كثيرا.

٢- **طَوْلاً**: في قوله تعالى: **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾**[٢٥: النساء].

فالشاهد في الآية دلالة (طولاً)، وهي مصدر من الفعل (طال)، حيث اختلف المفسرون في دلالتها فجاءت آراؤهم ضمن أربعة أقوال:

الأول: أنها بمعنى القدرة المادية: وهو مذهب ابن عباس ومجاهد ومالك والشافعي وأحمد(٤١)، فالطَوْلُ عندهم "كل ما يقدر به على النكاح". والنكاح عندهم يدل على العقد لا الوطء وإلى ذلك ذهب العكبري(٤٢)، والسمين الحلبي(٤٣)، والتقدير وفق هذا

الوجه. "ومن لم يستطع قدرةً"، وقد أول بعض المفسرين القدرة بأنها السعة والغنى(٤٤)، والمقصود بها مهر الحُرّة،، ودلالة هذا التأويل: أن الرجل غير المتزوج، إذا لم يملك مهر الحرة فله أن يتزوج بأَمَةٍ، وذلك بشرطين: الأول: عدم قدرته على مهر الحرة(٤٥)، والثاني: إذا خاف على نفسه العنت وهو الوقوع بالحرام (الزنا). وبهذا فإنه لا يجوز للرجل أن يتزوج من أَمَةٍ إلا بالقيدين المذكورين.

الثاني: الطَّوْل بمعنى الحُرّة: ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وأيده مالك في أحد رأييه(٤٦)، وبه قال اللخمي وأبو يوسف(٤٧)، وعليه يصبح التقدير: "ومن لم يستطع منكم لعدم الطول"(٤٨)، وكأن هذا التأويل يأخذ الدلالة على وجه الإطلاق، إذ الزواج من الأَمَةِ عندهم جائز بغير شروط للرجل غير المتزوج وإن كان يملك مهر الحرة، وإن لم يَخَفْ على نفسه العنت، وهو مذهب الأحناف ومن شايعهم(٤٩)، وعليه فإن النكاح عندهم يعني الوطء حقيقة لا مجرد العقد "فهو يدل على من تحته حُرَّة"(٥٠). ويرى أبو حنيفة أن المتزوج بحرة لا يجوز أن ينكح أَمَة، وبه قال أبو يوسف، فالطَّوْل عندهم وجود الحرة، فمن كانت تحته حُرَّة فهو ذو طول ولا يجوز له نكاح الأَمَة(٥١) هذا بالنظر إلى الدلالة اللغوية المستنبطة من التقدير السابق ذكره.

الثالث: الطَّوْل بمعني الاستطاعة: ذهب إلى ذلك ابن عطية(٥٢)، وأجازه العكبري(٥٣)، والسمين الحلبي(٥٤)، والتقدير: ومن لم يستطيع منكم استطاعة". وقد يلتقي هذا الوجه مع الوجه الأول من حيث الدلالة، بمعنى أن الاستطاعة قد تكون مادية (المهر).

الرابع: الطَّوْل بمعنى الجَلَدُ والصبر: وذلك لمن أحبَّ أَمَة وَهوِيَها حتى صار لذلك لا يستطيع أن يتزوج غيرها(٥٥). وعليه فإنه يجوز له أن يتزوج الأمة إذا خاف على نفسه، أن يبغي بها، وإن كان يملك مهر الحرة. وهذا رأي قتادة والنخعي وعطاء وسفيان الثوري (٥٦). واستناداً لهذا التأويل يكون العنتُ صفــةَ الجَلَدِ وليس الوقوع بالزنا كما في الوجه الأول.

ودلالة ذلك أن الزواج من الأمة مُباح للرجال، المتزوج منهم وغير المتزوج، فالدلالة مطلقة لا قيد فيها، والإطلاق فيها أوسع مما هو عليه في الوجه الثاني: وذلك أن الوجه الثاني يطلق لغير المتزوج ويقيد المتزوج، أما هذا الوجه فإنه يطلق للمتزوج وغير المتزوج. ذهب إلى ذلك مجاهد حيث قال: "مما وسع الله على هذه الأَمَةِ نكاح الأمة والنصرانية وإن كان موسراً"(٥٧)، فهو يرى أن نكاح الأَمَة من التوسيع على المسلمين دون قيد يُقيده، وهم يرون أن كل مال يُمكن أن يُتَزَوج به الأمة يمكن أن يُتَزَوج به الحرة.

والراجح عند الباحث ما جاء في الوجه الأول من أن "طولا" بمعنى القدرة المادية، وذلك للأسباب الآتية:

- من جهة اللغة: ذكر صاحب اللسان أنَّ الطول (القدرة)(٥٨) وهي المهر، وجاء في مختار الصحاح أن "الطول" تعني المنَّة(٥٩)، وهي المهر أيضاً لأن الرجل يظهر به منته على زوجته.
- من جهة الدلالة: فإن القدرة المادية تُقيد الحكم الفقهي بما يتعلق بالزواج من الأمة، فقد ذهب عدد من المفسرين(٦٠) إلى أن الزواج من أمة لا يجوز إلا لغير المتزوج مع وجود شرطين: الأول: عدم القدرة على مهر الحرة، والثاني إذا خاف على نفسه العنت، ولا يجوز له ذلك بوجود أحد الشرطين وانعدام الآخر، مع كونها مسلمة لا غير.
- من جهة الإعراب: أن الجملة تتضمن أسلوب الشرط، والشرط لابد له من جواب، والمفعول به يدل على تقييد الحكم الفقهي، والشرط عامل في التقييد بخلاف الوجهين الثاني والثالث، اللذين يلغيان الشرط ويجعلان الآية على أنها موصول وصلته وهذا ضعيف لما فيه من إطلاق في الدلالة.

٣- خيرا: في قوله تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾**[١٨٠: البقرة].

فالشاهد قوله تعالى (إن ترك خيراً)، فقد أوّل المفسرون دلالة (خيرا) بأنه المال، واستناداً لهذا التوجيه فإنّ الوصيّة في المواريث واجبة في حالة ترك المتوفى خيراً (مالاً)، وعليه فالوصية ليست واجبة عند الموت في جميع الأحوال التي يكون عليها المتوفى إنّما هي خاصّة في حال ترك المتوفى مالاً. وقد اتفق المفسرون على أنّ المقصود بالخير المال، ولكنهم اختلفوا في وجوب الوصية على المسلم عندما تحضره الوفاة، أهي واجبة على الجميع أم على من ترك مالاً؟ كما اختلفوا في مقدار المال الذي يُوصي به(٦١).

ودلالة هذا الوجه على حكم الوصيّة أنّها واجبة مفروضة على الإنسان عند الموت، ولكنها دلالة مُقيَّدة بترك مقدار من المال. فالدلالة على الحكم في هذا الوجه تلتقي مع الدلالة في الوجه الأول. وهذا التأويل يثبت للوصية حالتين: الوجوب على الجميع عند الموت، أو قصرها على من ترك مالا على وجه الخصوص.

٤ - **أنّى**: في قوله تعالى: **﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾**[٢٢٣: البقرة].

والشاهد كلمة (أنى)، حيث اختلف المفسرون في تأويل دلالتها، فقالوا فيها أقوالا ثلاثةً:

الأول: أنها ظرف زمان بمعنى (متى)(٦٢): وعليه فإنها تفيد تعميم الأحوال والمعنى: "فأتوا نساءكم من أي وجه شئتم مقبلة ومدبرة"(٦٣) وفي هذا "إباحة للأحوال والهيئات إذا كان الوطء في موضع الحرث"(٦٤)، فهو إطلاق أريد به التقييد، فالإطلاق يظهر في تعميم الأحوال أما التقييد فهو في موضع النسل، ويترتب على هذا حكم شرعي مؤداه أنه يحرم على الرجل إتيان زوجته في دبرها، وقد ذهب إلى هذا جمهور النحاة(٦٥) والفقهاء(٦٦).

الثاني: أنها حرف شرط بمعنى كيف: أي (كيف تصنع أصنع) أو متى (متى تجلس أجلس)، أو أين (أين تجلس أجلس) والتقدير: "فأتوا حرثكم من أي مكان شئتم ومتى شئتم وكيف شئتم"، وفي ذلك إباحة للوطء في الدبر وفيه إطلاق للدلالة، وهو مذهب فقهاء الشيعة(٦٧)، ونسب إلى سعيد بن المسيب(٦٨)، ونافع وابن عمر(٦٩)، وحكي ذلك عن مالك أيضاً في كتاب له يُسمى (كتاب السر)(٧٠)، وقال ابن العربي: "أجازه طائفة كثيرة من العلماء"(٧١). وقد رد أبو حيان هذا الوجه بقوله: "لا جائز أن تكون هنا شرطاً، لأنها إذ ذاك تكون ظرف مكان، فيكون ذلك مبيحاً لإتيان النساء في غير القبل، وقد ثبت تحريم ذلك عن رسول الله ﷺ(٧٢) فوجه الشرط يحمل (أنّى) على ظرف المكان لا الزمان وظرف المكان يدلّ على الإطلاق أما ظرف الزمان فيدل على التخصيص، وقد بينا في الوجه الأول أن ظرف الزمان لا يتعارض مع الدلالة الصحيحة لأنه يُحرِّم الإتيان من الدبر لما يحمل هذا الوجه من دلالة التقييد، أما ظرف المكان فإنه يجعل ذلك جائزاً وهو حرام. وقد احتج أبو حيان على رأيه بدليل نحوي، وهو أن اسم الشرط يمتنع أن يعمل فيه ما قبله، لأنه معمول لفعل الشرط كما أن فعل الشرط معمول له(٧٣)، أي أن اسم الشرط له الصدارة، ولا يعمل فيه إلا فعل الشرط وفي الوقت نفسه فإنه يعمل هو في فعل الشرط فيجزمه، وليس هذا في سياق الآية.

ويرى السمين الحلبي بأن (أنّى) هنا قد تكون شرطية، ويكون قد حذف جوابها، لدلالة ما قبله عليه، تقديره: "أني شئتم فأتوه" ويكون قد جُعِلت الأحوال فيها جعل الظروف، وأجريت مجراها تشبيهاً للحال بظرف المكان، ومفعول شئتم محذوف أي: شئتم إتيانه بعد أن يكون في المحل المباح(٧٤)، وخلاصة رأي السمين الحلبي أن الشرط قد يكون مقبولاً ولكن بتقييد دلالته على (القُبُل) لا إطلاقه بالإباحة فيشمل (الدبر)، وهو بهذا لم يخرج عن الدلالة التي أرادها أبو حيان والتي ذهب إليها الجمهور.

الثالث: أنها حرف استفهام بمعنى (من أين شئتم): وهو مذهب علماء الشيعة(٧٥) ونسب إلى قتادة والربيع(٧٦)، كما حكي عن ابن عمر ومالك وهو باطل

لا يقولانه[٧٧]، وأصحاب هذا المذهب يرون أن الوطء في الدبر مباح، واحتجوا لرأيهم بقوله تعالى: ﴿**أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنْ الْعَالَمِينَ* وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**﴾[١٦٥-١٦٦: الشعراء] وقدروا ذلك بقولهم: "وتتركون مثل ذلك من أزواجكم"[٧٨]. وهذا تأويل بعيد فالآية تنهى عن اللواط وتحض على قضاء الشهوة بالحلال من حيث أمرهم الله. ووجه الدلالة هنا يلتقي مع وجه الدلالة في الرأي السابق القائل بالشرطية.

واحتج قوم آخر بأن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين، وقاسوا عليه، الإتيان على جميع الوجوه مطلقاً دون تقييد"[٧٩]، وهذا باطل أيضاً؛ لأن (الحرث) بإجماع الفقهاء وأهل اللغة هو موضع الولد، وفي ذلك تشبيه للمرأة بالأرض وماء الرجل بالبذر والولد بالزرع"[٨٠].

وقد فسرها سيبويه بـــ(كيف) ومن (أين) باجتماعهما[٨١]. وذلك باعتبارها سؤالاً وإخباراً عن أمر له جهات (هي على هذا أعم من (كيف) ومن (أين) ومن (متى) من حيث الدلالة، فلا تحتمل دلالة (أنّى) دلالة واحدة من الثلاثة المذكورة. وقد أنكر أبو حيان أن تكون استفهاماً "لأنها إن كانت استفهاماً اكتفت بما بعدها من فعل"[٨٢].

وخلاصة القول في هذه المسألة ما قال به أصحاب المذهب الأول[٨٣]، من أن (أنى) ظرف زمان بمعنى متى شئتم وفي أي هيئة أردتم وعليه فإنّ الدلالة الفقهية تكون مقيدة بما أمر به الله، ويقوي ذلك ما يلي:

- **من جهة الدلالة:** فإن الله لم يشرع النكاح إلا لغاية التناسل والحفاظ على الجنس البشري، وإن رافق ذلك شهوة ولكنها ليست المقصودة بل التناسل هو المراد من حكمة الله ولذلك جعل الله للزواج ضوابط دقيقة لحفظ النسل.
- **من جهة الإعراب:** يبطل الشرط والاستفهام لما ذكره أبو حيان وقد ذكرناه.
- أنّه يحرم على الرجل إتيان زوجته في قبلها (ما شرعه الله في حال المحيض لما فيه من أذى)، فمن باب أولى أنّ الإتيان في الدبر أكثر أذى من المحيض[٨٤].
- قوله تعالى: ﴿**فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ**﴾ وقد أمر الله الرجل أن يأتي زوجته في مكان الحرث الذي يخرج منه الولد.
- كثرة الأحاديث الصحيحة التي وردت عن الرسول الكريم ﷺ عن طريق الصحابة الثقات والتي تحرم إتيان النساء في الأدبار[٨٥].
- ما يتعلق بأسباب نزول هذه الآية سواءً ما ذكر عن عمر بن الخطاب أنه جاء إلى النبي ﷺ وقال له: هلكت: قال: "وما أهلكك"؟ قال: حولت رحلي البارحة. فلم يردّ عليه النبي ﷺ حتى نزلت الآية الكريمة[٨٦]. أما ما روي عن خبر القرشيين عندما تزوجوا بنساء الأنصار فوجدوا صدّهن عن الاضطجاع والاستلقاء. فنزلت هذه الآية لتبين للمسلمين إباحة الحال والهيئة إذا كان الوطء في موضع الحرث.

٥- (الواو) في كلمة (صموا): في قوله تعالى: ﴿**وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾[٧١: المائدة].

الشاهد في الآية (وصمّوا كثير)، والواو ضمير متصل تعرب فاعلا مع وجود فاعل آخر؛ فما دلالة هذه الواو؟ هل هي زائدة لا تحمل دلالة؟ أو أنها تشتمل على دلالة ما؟ وقد جاء تأويل ذلك عند المفسرين بدلالتين:

الأولى: صيرورة العمى والصمم في الأغلبية بوصفه نتيجة لفعلهم: وذلك استناداً إلى لغة (بلحارث بن كعب وأزد شنوءة)[٨٧]. تلك اللغة التي تجيز إسناد الفعل إلى الاسم الظاهر بعلامة التثنية أو الجمع، قال سيبويه في الكتاب: "واعلم أنّ من العرب من يقول: ضربوني قومك، وضرباني أخواك"[٨٨]. وحاول أن يقدّم لذلك تسويغاً، يقول: "فشبهوا هذا بالتاء التي

يُظهرونها في "قالتْ فلانَةُ" وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث(٨٩). وقد أخذ بهذا الوجه الفرّاء(٩٠)، والأخفش الأوسط(٩١)، وابن مالك(٩٢)، وأبو حيان(٩٣)، وابن هشام(٩٤)، والسيوطي(٩٥)، وقد منع جمهور النحاة هذا الوجه؛ لأنه لا يجوز أن يُقال عندهم: قاما الزيدان، وقاموا الزيدون، وقد وصفوا هذه اللغة بالشذوذ(٩٦).

وتقدير الدلالة وفق هذا التوجيه "كثير منهم عموا وصمّوا"، وكأنّ الآية تقدّم لنا نتيجةً أو خلاصة تصور حال أولئك الذين (حسبوا)، وهم بنو إسرائيل.

الثانية: العمى والصمم متأصل في الأغلبية: يكون التقدير عند أصحاب هذا الرأي "العُمي والصُمُّ كثير منهم". قال بذلك، الأنباري(٩٧)، والعكبري(٩٨)، وقال الفخر الرازي: "التقدير: هم كثير منهم"(٩٩). ولكن توجيه الدلالة عند كلٍّ من الأنباري والعكبري أقوى منها عند الرازي، علماً بأنّ محور الدلالة في الآية ليس الإخبار عن العُمي والصُمِّ وإنّما إبراز العدد الكبير للذين عموا وصموا.

وقد أيّد هذا الوجه الزجاج(١٠٠)، ومكيُّ بن أبي طالب(١٠١)، وذكره العكبري. وقال: "وهو ضعيف؛ لأنّ الفعل قد وقع في موضعه فلا يُنوى غيره"(١٠٢).

واستنادا لآيةٍ مشابهةٍ هي قوله تعالى: **﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾**[٣: الأنبياء] حيث أعرب كلمة (الذين) بدلاً من الواو في أسرّوا(١٠٣)، وخرّج ذلك دلالياً بقوله: "وكأنه قال: انطلقوا، فقيل له: مَن؟ فقال: بنو فلان"(١٠٤). وقد تبع سيبويه في هذا التوجيه: الأخفش الأوسط(١٠٥)، والزجاج(١٠٦)، ومكيُّ(١٠٧) وابن الأنباري(١٠٨)، وذكره العكبري(١٠٩)، والفخر الرازي(١١٠). ولعلّ هذا يمنح الآية دلالة التوكيد وإبراز الفاعل حتى لا يبقى منكراً أو معمماً، فهو يؤكد على أنّ الذين عموا وصموا هم (كثير) حتى لا ينصرف الذهن إلى القليل، وفي سورة الأنبياء الذين (أسروا النجوى) هم (الذين ظلموا) ليس غيرهم، الدلالة هنا تدل على الإغراق في الظلم حتى لا ينصرف الذهن إلى التخفيف في الظلم. وقد أكّدَ الفخر الرازي دلالة هذا التوجيه، بقوله: "وهذا الإبدال ههنا في غاية الحسن، لأنه لو قالوا: عموا وصموا لأوهم ذلك أنّ كلهم صاروا كذلك، فلما قال (كثير منهم) دلّ على أنّ ذلك حاصلٌ للأكثر لا للكل"(١١١) وبهذا خُصّ الأكثر من الكلِّ الذي هو العموم.

ولكنّ الرأي الثاني القائل بتأكيد العَمى والصَّمَم في الأغلبية يتفق ومراد الآية أكثر من هذين الوجهين، فالآية تتحدث عن بني إسرائيل(١١٢)، وقوله تعالى في صدر الآية **﴿فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ اللّهُ عَلَيْهِمْ﴾** يؤكد أنهم وقعوا في هذا الخطأ في السابق وبعد مدّة تاب الله عليهم، وبعد مدّة أخرى (عموا وصموا) وتؤكد الآية القرآنية في المرة الثانية أنّ الذين عموا وصموا كثير منهم وليسوا قليلاً، خاصة أن العمى والصَمَم هذه المرّة جاء بعد توبة الله عليهم كما أنَّ اجتماع الواو مع الفاعل (كثير) يدلّ على الكثرة فكأنّ الذين (حسبوا) والذين (عموا وصموا) في المرة الأولى هم قلّة أو غير مفصح عنهم أما الذين (عموا وصموا) في المرّة الثانية فهم كُثُر، قال الفرّاء: (عموا وصموا) فعل لكثير"(١١٣). وقد ذكر سيبويه في توجيه هذه الآية أن العرب شبهوا الواو في كلمة (عموا وصموا) بالتاء التي هي للتأنيث، وبقوله هذا لا تعدو الواو عن كونها علامة جمع ليس أكثر فلم يبقَ لدينا إلا فاعل واحدٌ (كثير) ولكنّ القيمة الدلالية في هذا التركيب تتجلى من خلال الجمع بين الواو والفاعل لإبراز الكثرة حتى في تركيب (أكلوني البراغيث) فالأزدي الذي قال هذه العبارة ما قالها إلا ليخبرنا عن كثرة البراغيث التي علقت بجسده، وكذلك الحال في قوله تعالى: **﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾**[٣: الأنبياء] فالذين أسرّوا النجوى والذين ظلموا كُثر لذا جمعت الآية بين واو الجماعة والفاعل الظاهر في تركيب واحد، وكذلك الأمر في هذه الآية، وفي هذا تخصيص لهذه الأغلبية التي عَميت وصَمَّت. فالذين (عموا وصموا) كثير وبخاصة في

المرّة الثانية بعد أن تاب الله عليهم، ألا ترى أنّ الآية في صدرها لم تذكر الفاعل مع وجود واو الجماعة؟ ذلك أن الذين عموا وصموا في البداية – قبل التوبة – كانوا قِلّة.

إنّ لغة (أكلوني البراغيث) لغة صحيحة فصيحة في رأي كثير من النحاة، فهي "منقوله عن طيء، وأزدشنؤة، وبلحارث بن كعب[١١٤]، غير أنها لغة قليلة كما ذكر سيبويه[١١٥] وقد وصفها أبو حيّان بأنها "صحيحة وحسنة"[١١٦].

وإلى ذلك ذهب ابن هشام[١١٧]، والسيوطي[١١٨]، والأشموني[١١٩]، وابن مالك[١٢٠] وقد تكون فصيحة في بيئتها لكنّها ليست حجة على العربية.أضف إلى ذلك أنّ كتب النحو[١٢١] التي عرضت لهذه المسألة سردت العديد من الشواهد من القرآن الكريم والحديث النبوي وكلام العرب.

٦- (مَن): في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾**[البقرة: ١٧٨].

الشاهد في الآية قوله تعالى: (فمن عفى) حيث اختلف المفسرون في نوع (من) فانقسموا قسمين:

الأول: أنها شرطية وتدل على القاتل وولي المقتول: والتقدير: "فمن عفي له من أخيه فعليه اتباع بالمعروف"[١٢٢]. وقال مالك: "فليتبعه بالمعروف"[١٢٣] وأثر ذلك في الدلالة على حكم القصاص أن اتباع المعروف بعد العفو واجب على القاتل وعلى وليّ المقتول"[١٢٤]. وهذا مذهب الجمهور، قال به مالك وأبو حنيفة[١٢٥]. والمعنى: أن القاتل إذا عفا عنه وليّ المقتول (عن دم مقتوله) فإن المقتول يأخذ الدية ويتبع بالمعروف، فـ(من) تدل على القاتل. والاتباع بالمعروف لولي المقتول[١٢٦]، والاتباع واجب على الطرفين وفقاً لهذا الوجه. وبهذا أصبح المطلق مقيداً بفعل الشرط. فالقصاص بعد أن كان مطلقاً في جميع الحالات أصبح مقيداً بالعفو من ولي المقتول. ويترتب على القاتل "أن يؤدي الدية بإحسان"[١٢٧].

الثاني: أنها اسم موصول وعندها فإنها تدل على القاتل فقط: والتقدير: الذي عُفي له من أخيه يتّبع بالمعروف" ودلالة ذلك أن الاتباع جائز لا واجب، وعندها يجوز لولي المقتول أن يُتبع العفوَ معروفاً وإحساناً أو لا يتبع، وعندها يكون وليُّ المقتول مخيراً بين أمرين، فإن شاء قتل القاتل قصاصاً، وإن شاء أخذ الدِّيَة، ويتبع بالمعروف، فـ(من) تدل على القاتل، والاتباع بالمعروف لولي المقتول، والاتباع واجب على الطرفين وفقاً لهذا الوجه. وهو مذهب الشافعي[١٢٨]، وعليه يكون معنى (عُفي) فضل أي من فضل له عند أخيه فضل فليؤده بالمعروف[١٢٩].

والراجح عند الجمهور[١٣٠] ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول القائل بأن (من) تدل على القاتل وولي المقتول مما يؤكد وجوب دفع الدية من القاتل عند العفو، ووجوب الاتباع بالمعروف من جهة ولي المقتول. فالأصل في حكم القصاص أن يكون مطلقاً في جميع الحالات، لكن الشرط جعله مقيداً بالعفو وإذا تحقق شرط العفو وجب الاتباع بالمعروف.

المبحث الثاني:

أثر دلالة الأفعال في التأويل عند المفسرين

بما أن الأفعال مرتبطة بزمن معين فإن احتمالات التأويل في دلالاتها أقل مما نلمسه في تأويل دلالات الأسماء، من ذلك دلالة الكلمات: (شهد، أُكره، تتقوا، أتموا).

١- **شهد**: في قوله تعالى: **﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾**[البقرة: ١٨٥].

الفعل (شهد) فعل ماض وقد ذكر له المفسرون معنيين في هذه الآية:

الأول: تكون شهد بمعنى حضر لا شاهد: فالحضور يختلف عن المشاهدة[١٣١]، وإذا كانت بمعنى

شاهد تكون مفعولاً به، ذهب إلى ذلك: الفراء[١٣٢]، والنحاس[١٣٣]، والعكبري[١٣٤]، والزمخشري[١٣٥]، وابن الجوزي[١٣٦]، وتقدير الآية عند هؤلاء "فمن شهد منكم المصر في الشهر فليصمه[١٣٧]" حيث قدروا مفعولاً: "الشهد وهو (المصر)، وعليه فإن حكم الصيام متعلق بالمقيم لا بالمسافر والتقدير شاهد هلال الشهر، وهو ضعيف عند العكبري[١٣٨].

والتقدير على الظرفية عند الفراء: من كان سالماً ليس بمريض أو مقيماً ليس بمسافر فليصم"[١٣٩]، وبهذا قال النحاس أيضا[١٤٠]، واقتصر الزمخشري على المقيم دون المريض[١٤١]، وقال ابن العربي: "فمن شهد منكم الشهر فليصم منه ما شهد وليفطر ما سافر"[١٤٢]، وقال بأن المسلمين كلهم أجمعوا على ذلك"[١٤٣]. واستناداً لما سبق يجوز للمسافر أن يفطر سواءً أدركه رمضان وهو مقيم في بداية الشهر أو أدركه في سفره، والصيام واجب على المقيم دون المسافر، وبهذا فإنّ حكم الصوم للمسافر مقيد بالمكان إذ اكتسب الحكم دلالة التقييد من الدلالة اللغوية بمعنى حضر.

الثاني: بمعنى شاهد: على تقدير حذف مضاف أي: "فمن شهد منكم دخول الشهر"[١٤٤]، ثم قدروا لهذا الفعل حالاً محذوفة تتعلق به، فقالوا فمن حضر منكم دخول الشهر وهو مقيم فليصمه"[١٤٥]، وعلى هذا يجب عليه إتمام الصيام ولا يجوز له أن يفطر إذ سافر، وقد نسب هذا الرأي إلى علي بن أبي طالب ﷺ وابن عباس وعائشة[١٤٦]، ذلك أن الشهر لا يُشاهَد، وعليه فقد رفض العكبري تقدير: "فمن شهد هلال الشهر"[١٤٧].

واستناداً لهذا الوجه فإن حكم الصيام في هذه الآية متعلق بالمسافر لا بالمقيم، لأن المقيم عندهم وجب عليه الصوم دون تأويل، أما المسافر حسب فهمهم إذا شهد رمضان -أي شاهد هلاله- مقيماً ثم سافر لزمه الصوم في بقية الشهر وهو مسافر، لأن تأويل الدلالة أُخذ على الإطلاق فأصبح حكم الصوم للمسافر مطلقاً سواءً أكان مقيماً أم مسافراً وهذا مخالف لرأي الجمهور[١٤٨].

فجمهور المفسرين أخذ بالرأي الأول، وحجتهم في ذلك أن شهد بمعنى حضر لا شاهد. وقد جاء في آخر الآية قوله تعالى: **﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾**[١٨٥: البقرة]، ومن التيسير على المسافر الإفطار لا الصوم. وقد روي عن النبي ﷺ أنه "صام في رمضان فصام حتى بلغ الكديد[١٤٩]"[١٥٠].

٢- **أُكره**: في قال تعالى: **﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾**[١٠٦: النحل].

الشاهد في الآية قوله تعالى: (إلا من أكره)، والإكراه عند المفسرين ما كان ظاهره الكذب واعتقاده الإيمان"[١٥١]. وما تلفظ به اللسان وقلبه منشرح بالإيمان[١٥٢]، فالحكم الفقهي المترتب على هذا الوجه أن المسلم إذا أكره على الكفر بالله- والعياذ بالله تعالى- لا يؤاخذ، ذهب إلى ذلك[١٥٣]، النحاس[١٥٤]، والزمخشري[١٥٥]، وابن العربي[١٥٦]، والقرطبي[١٥٧]، وهو مذهب الجمهور[١٥٨]، وقد استشهد أصحاب هذا الرأي بأوائل الصحابة ممن أسلم مع الرسول الكريم ﷺ كخباب وعمار وسمية ﷺ، حين تلفظوا بالكفر تحت العذاب وقلوبهم منعقدة بالإيمان فقبل منهم الرسول ﷺ ذلك[١٥٩].

هذا يؤكد أن النطق بالكفر لا يجوز إلا في حالة واحدة وهي الإكراه، والإكراه هو التلفظ باللسان كفراً بعكس ما ينعقد عليه القلب من الإيمان، وهذا من باب تحقيق الدلالة.

٣- **تتقوا**: في قوله تعالى: **﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾**[٢٨: آل عمران].

الشاهد في الآية قوله تعالى (تتقوا منهم تقاة)، والفعل (تتقوا) فعل مضارع أوّله المفسرون بدلالتين:

الأولى : بمعنى (التُقيَة) في جميع الأحوال ومن

كل شيء: ذهب إلى هذا الوجه الزمخشري[١٦٠]، والنحاس[١٦١]، والتقدير: "إلا أن تتقوا منهم اتقاء"[١٦٢]، واستناداً لهذا الوجه فإن العمل بالتّقية من المسلم تجاه الكافر يكون في جميع أحواله، وفي جميع مراحل حياته؛ لأن وجه الدلالة على أنها مصدر يفيد الإطلاق، وعليه فالمسلم ليس مقيداً بحالة معينة بحكم العمل بالتقية وبهذا يكون العمل بالتقية واجباً على كل المسلمين، وهو مذهب علماء الشيعة، وقال بعضهم: "إنها قد تَجِبُ أحياناً وتكون فرضاً"[١٦٣]، وقال بعضهم[١٦٤] بأنها واجبة عند الخوف على النفس. وهذا يلتقي مع رأي الجمهور[١٦٥]، وتَرْكُ العمل بالتقية عند الأحناف أفضل من إظهارها"[١٦٦]، .

الثانية: بمعنى الخوف: حيث يرى السمين الحلبي أن (تتقوا) بمعنى تخافوا[١٦٧]، وهو ظاهر قول الزمخشري حيث قال: "إلا أن تخافوا من جهتهم أمراً يجب اتقاؤه"[١٦٨]، وعليه فإن التقدير: "إلا أن تخافوا منهم أمراً مُتقى" واستناداً لهذا التوجيه فإن التقية جائزة في حالة الخوف على النفس، وأجاز بعض العلماء إظهار التقية في حالة "الخوف على المال"[١٦٩]، لارتباطه بالنفس، وهذا رأي جمهور الفقهاء[١٧٠]، والراجح أنه لا يعقل أن يعمل المسلم بالتقية مع الكافر وهو في موضع قوة، وقد جاء في كتب التفسير أن معاذ بن جبل ومجاهدا قالا: "كانت التقية في جِدّة الإسلام قبل قوة المسلمين، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام أن يتقوا من عدوهم"[١٧١].

وقد فصّل الفقهاء القول في أحوال التقية وأوقاتها وهيئاتها فاتفقوا على "النطق باللسان، والقلب مطمئن بالإيمان"[١٧٢]، وذكروا وجود المسلم بين الكفار وهم أغلبية[١٧٣] وعرضوا لمسألة النسب والقرابة[١٧٤]، إلى غير ذلك من الأحوال والهيئات كالمعاشرة والملاطفة[١٧٥].

ومما يقوي هذا الرأي لدى الباحث أن الآية الكريمة جاءت في النهي عن موالاة الكفار واستثنت من ذلك حالات خاصة في التقية ولو أرادت الآية غير هذا لذكرت التقية صراحة دون ربطها بمسألة الموالاة.

٤ - أتموا: في قوله تعالى: **﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّه فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾**[١٩٦: البقرة].

الشاهد في الآية كلمة (أتموا) وهي فعل أمر، وقد اولها المفسرون بدلالتين:

الأولى: بمعنى الأمر بالإتمام وجوبا: وعليه تكون العمرة واجبة على المسلمين حكمها حكم الحج، وإليه ذهب الشافعي، يقول: "الآية فيها بيان فرض الحج على من فرض عليه"[١٧٦] وأيد القرطبي هذا الوجه حاشداً روايات كثيرة عن السلف من الفقهاء حتى يصل سندها إلى علي بن أبي طالب وابن عمر وابن عباس ﷺ[١٧٧]، وقد ذكر القرطبي حديثاً مرفوعاً إلى زيد بن ثابت أن الرسول ﷺ قال: "إن الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت"[١٧٨].

الثانية: بمعنى الأمر بالإتمام جوازا، قال النحاس: المقصود من ذلك إتمام العمرة لا أنْ تكون واجبة، وذلك بسبب تقييد حكم العمرة بالإهلال بها فمن نوى العمرة وجب إتمامها أما الذي لم ينو العمرة أصلاً فلا فرض عليه فيها، فالواجب هو الفرض كقوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾**[٩٧: آل عمران]، فهذه الآية تدل على الوجوب والفرض ولو قال قائل: أَتْمِمْ صلاة الفرض والتطوّع لما وجب من هذا أن يكون التطوّع واجباً وإنما المعنى إذا دخلت في صلاة الفرض والتطوع فأتممها"[١٧٩]. وإلى مثل هذا ذهب الزمخشري[١٨٠] محتجاً بما روي عن الرسول ﷺ أنه قيل له: "يا رسول الله، العمرة واجبة مثل الحج؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل"[١٨١]. وأضاف الزمخشري "أن العمرة اقترنت مع الحج في الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج"[١٨٢]، والاقتران ناجم عن العطف الذي يفيد الجمع أي أن العمرة تصبح واجبة كالحج إذا أهلّ بها المسلم، أي نوى القيام بها قارنا مع الحج وأهل بهما معا، وهذا لا يعني أن تكون مفروضة على

المسلمين أساساً كالحج.

فحكم العمرة لا يقتضي الإطلاق إنما هو مقيّد بمن أهلّ بها من الحج فعليه إتمامها واحتج بعض المفسرين(١٨٣) على أن المقصود بالعمرة الإتمام وليس الابتداء بقول ذي الرمة(١٨٤):

تمامُ الحجِّ أَنْ تقفَ المطايَا
على خَرْقاءَ واضِعَةَ اللِّثَامِ

وإلى مثل هذا ذهب ابن العربي فقال: "ليس في هذه الآية حجة للوجوب لأن الله سبحانه وتعالى إنما قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء"(١٨٥)، وهو يدعم رأيه هذا بأن الله ابتدأ إيجاب الصلاة والزكاة فقال تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [١١٠: البقرة]، وابتدأ بإيجاب الحج فقال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[٩٧: آل عمران]، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتدائها(١٨٦)، أي أن الله تعالى فرض الصلاة والزكاة والحج فنصّ على ذلك صراحة بالوجوب والإلزام، أما العمرة فلم تنصّ الآيات على وجوبها أو فرضها، وإنما إتمامها لمن أهلّ بها وابتدأ مناسكها.

ويرى فريق من العلماء أن حكم العمرة التطوّع لا الوجوب، ذهب إلى ذلك الفرّاء(١٨٧)، وأجازه العكبري(١٨٨)، والسمين الحلبي(١٨٩)، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة(١٩٠)، وقد احتج النحاس على هذا الوجه، مع أنه يأخذ بدلالته يقول: "وقراءة الشعبي (العمرةُ لله) بالرفع شاذة بعيدة؛ لأن العمرة يجب أن يكون إعرابها كإعراب الحج، ورفعها بالابتداء لم يكن في ذلك فائدة لأن العمرة لم تزل لله عز وجل.

ورجح الفقهاء ما ذهب إليه الجمهور من أنّ (العمرة) ليست واجبة ولا مفروضة إنما هي سنّة، لأن المقصود من الآية إتمام مناسك العمرة(١٩١)، لاقترانها مع الحج "فالمعتمر إذا أتى البيت فطاف به وبين الصفا والمروة حلّ من عمرته، والحج يأتي فيه عرفات وجميع المناسك، والمعنى: أتموا العمرة إلى البيت في الحج، إلى أقصى مناسكه"(١٩٢)، والحج عماده الوقوف بعرفة فهو واجب، أما "العمرة فليس فيها وقوف"(١٩٣)، فحكم إتمام العمرة مقيد بالإهلال بها فيجب إتمامها ولا يعني هذا التقييد وجوب الابتداء بها.

المبحث الثالث: أثر دلالة حروف المعاني في التأويل عند المفسرين

عني المفسرون عناية خاصة بحروف المعاني ولاحظوا أثرها في تأويل الدلالة؛ ذلك أن حروف المعاني تحتمل تأويلات كثيرة بحسب أصل وضعها. ومن حروف المعاني التي احتملت التأويل عند المفسرين حروف الجر، من ذلك: (الباء، حتى، إلى).

١- **الباء**: في قوله تعالى:﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [٦: المائدة].

الشاهد في الآية حرف الجر في (برؤوسكم)، حيث اختلف المفسرون في دلالتها فذكروا لها دلالتين:

الأولى: التبعيض: أجاز الشافعي المسح ولو على شعرة واحدة يقول: "فدلت السنة على أن ليس على المرء مسح رأسه كله، وإذا دلت على ذلك فمعنى الآية: أن من مسح شيئا من رأسه أجزاه(١٩٤). حيث فسّر الباء بأنّها تفيد التبعيض(١٩٥). والتبعيض لا حَدّ له عندهم فيجوز منه القليل والكثير(١٩٦).

وقد ضعّف عدد من النحاة وجه التبعيض محتجين أنه لو صحّ في هذه الآية لوجب أن يصح في آية التيمم في قوله تعالى:﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**﴾[٦: المائدة]، ولم يُؤْثَر عن أحدهم أنّه أجاز الاكتفاء بالمسح على بعض الوجه(١٩٧). فلا بُدّ أن يؤتى بالمسح على جميع موضع الغسل من الوجه(١٩٨). وقد وصف العكبري من قال بالتبعيض بأنّه لا خبرة له بالعربية(١٩٩).

الثانية: الإلصاق: حيث أجاز ابن تيمية أن تكون الباء للإلصاق مع دلالتها على استيعاب الرأس كاملاً بالماء(٢٠٠) وقد احتجّ من قال بمسح الرأس كاملاً بأنَّ

الباء زائدة بقوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ﴾[٣٣: ص]، أي: يَمسح السوق، وقوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[٢٥: مريم]، أي: هزّي جذع النخلة، وعليه فإنّ الباء تدلّ على استيعاب الرأس كلّه بالماء؛ ولا يتحقق ذلك إلا بدلالة الإلصاق، وهو رأي ضعيف فلا يصح.

وقد أجاز سيبويه(٢٠١) والفرّاء مسح كامل الرأس على اعتبار أن الباء زائدة تفيد الإلصاق، ونقل أبو حيان عنهما أنهما احتجا بأقوال العرب: "هزه وهزّ به، ومسحت رأسه وبرأسه، وكلّها بمعنى واحد"(٢٠٢). وبمثل هذا قال ابن هشام(٢٠٣).

وقد اختلف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه من الرأس فقال مالك وأحمد بمسح الرأس كلّه(٢٠٤)، وقال أبو حنيفة بمسح ناصية الرأس وقدّر الناصية بربع الرأس(٢٠٥).

٢ - حتى: في قوله تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾** [٢٢٢: البقرة].

الشاهد في الآية قوله تعالى: (حتى يطهرن)، وقد أوّل المفسرون دلالة (حتى) بتأويلين:

الأول: أن الغاية تنتهي عند (التطهر) وهو الغسل: وهذا مذهب الجمهور(٢٠٦)، وهذا يوافق قراءة (تَطَهَّرن) بالتشديد، ورجح هذا الوجه الفرّاء(٢٠٧)، والطبري(٢٠٨)، وابن العربي(٢٠٩)، والحكم الفقهي المترتب على هذا، أنه لا يجوز للرجل أن يطأ زوجته إلا بعد أن تغتسل بالماء غسل الجنابة، وعليه، فإن (حتى) تدل على الحكم بعد تمام الغاية والانتهاء منها، وهذا أكمل في الدلالة الفقهية. ومن هنا أثر معنى حتى في تقييد الدلالة الفقهية فإتيان الرجل زوجته مقيّد بالاغتسال الذي يكون بعد التطهّر.

الثاني: أن الغاية تنتهي عند (الطُّهر) وهو انقطاع الدم: وهذا يعني أنه يحل للرجل أن يأتي زوجته بعد انقطاع الدم وقبل الغسل وهو مذهب أبي حنيفة ومجاهد وعكرمة(٢١٠)، واشترط أبو حنيفة في ذلك أن تمتد فترة الحيض إلى عشرة أيام فأكثر، أما إن قلّت عن ذلك فلا يحل الوطء إلا بعد الاغتسال(٢١١)، وقال بعضهم: إن قراءة (يَطْهُرْن) بالتخفيف(٢١٢)، يعني انقطاع الدم وعندها يجوز للرجل إتيان زوجته بعد انقطاع الدم وقبل الغسل(٢١٣). وعليه فإن (حتى) تدل على الحكم قبل تمام الغاية، وهو ضعيف.

وقد جمع الشافعي بين الأمرين يقول: "لا يقربها حتى تَطْهُر وتَطَهَّر، فتجمع بين الأمرين"(٢١٤)، ومعنى كلام الشافعي أنّ (حتى) تجمع في دلالتها الغاية قبل انتهائها وبعد تمامها، وعليه فإنه لا يحل للرجل وطء زوجته إلا بعد تحقق أمرين: الأول: انقطاع الدم، والثاني: الغسل بالماء كغسل الجنابة، وأيد القرطبي هذا الوجه بقوله: "إن الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين: أحدهما: انقطاع الدم وهو قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ والثاني: الاغتسال بالماء وهو قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أي يفعلن الغسل بالماء(٢١٥)، ويستدل الشافعي على رأيه بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾[٦: النساء]، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين، أحدهما بلوغ المكلف النكاح، والثاني: إيناس الرشد، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[٢٣٠: البقرة]، ثم جاءت السنة باشتراط العُسَيْلَة فوقف التحليل على الأمرين جميعاً، وهو انعقاد النكاح ووجود الشرط(٢١٦)، وذهب الشوكاني إلى ما ذهب إليه الشافعي، يقول: "والأولى أن يقال: إن الله سبحانه جعل للحل غايتين: إحداهما انقطاع الدم، والأخرى: التطهر منه"(٢١٧).

ولا تبتعد دلالة هذا الوجه عن دلالة الوجه الأول، فكلاهما يفيد تقييد الدلالة، والفرق بينهما أنّ الوجه الأول يقيّد حكم إتيان الرجل زوجته بقيد واحد هو الاغتسال كغسل الجنابة في حين أنَّ هذا الوجه يقيِّد

حكم الإتيان بقيدين هما انقطاع الدم ثم الاغتسال كغسل الجنابة، وهو مذهب الشافعي، وقد يكون هذا الأخير أقوى في الدلالة لما فيه من تحوّط، وإن كان العرف عند النساء أن لا يغتسلن إلا بعد ثبوت انقطاع الدم. وقد دلّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، على أن الاغتسال هو المعتّد به في هذه المسألة، والغسل وحده لا يكفي مع عدم الطهر.

٣- **إلى**: في قوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾** [٦: المائدة].

الشاهد في هذه الآية حرف الجر (إلى) في قوله (إلى المرافق) فقد اتفق المفسرون على أنه يدل على انتهاء الغاية، ولكن الخلاف بينهم على دخول ما بعده في حكم ما قبله أو عدم دخوله.

قال عدد من المفسرين بوجوب إدخال ما بعد (إلى) في حكم ما قبلها، ذهب إلى ذلك القرطبي والطبرسي والفخر الرازي[٢١٨]. وحجتهم في ذلك أنّ ما بعد إلى يدخل في حكم ما قبلها إذا كان من جنسه[٢١٩] فالمرفق جزء من اليد لأنّ اليد تطلق على كامل الذراع من رؤوس الأصابع إلى الكتف. واحتج الشافعي بأنّ (إلى) بمعنى (مع) مستنداً إلى قوله تعالى: **﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾**[٥٢: آل عمران]، أي مع الله. وقوله: **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾**[٢: النساء]، أي مع أموالكم. وقد رفض بعضهم أن تكون (إلى) بمعنى (مع) مع قولهم بأنّ المرافق تدخل في الغسل أي ينطبق عليها حكم ما قبل (إلى). من هؤلاء: الزجاج[٢٢٠]، العكبري[٢٢١]، ابن العربي[٢٢٢].

وذهب بعض أصحاب مالك وزُفر من الأحناف إلى خلاف رأي الجمهور، وقالوا: إنّ المرافق لا تدخل في وجوب الغسل[٢٢٣]. وأيّدهم في ذلك من النحاة السمّين الحلبي[٢٢٤]، وأصحاب هذا الرأي يميزون بين (إلى) و(حتى)، إذ الغالب أنّ ما بعد (إلى) لا يدخل بما قبلها، أمّا ما بعد حتى فيدخل[٢٢٥]. واشترط الزمخشري وجود قرينة لإدخال ما بعد (إلى) فيما قبلها أو إخراجه[٢٢٦]. ويندرج هذا على قوله تعالى (إلى الكعبين) في الآية نفسها. وعدّ هؤلاء (إلى) حدّاً فاصلاً بين ما قبلها وما بعدها، وقالوا بأنّ المرافق حدّ الساقط لا حدّ المفروض[٢٢٧]. وقد صحّ عن الرسول ﷺ برواية الدار قطني أنّه كان إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه[٢٢٨].

تلك بعض الأمثلة من الأسماء والأفعال وحروف المعاني لبيان وجه الدلالة فيها وبيان أثر تعدد دلالاتها في التأويل عند المفسرين مما يحقق إثراء لمعاني القرآن الكريم وبيان أحكامه، وفي الختام أسأل الله أن أكون وفقت في تقديم النافع والمفيد، وأستغفر الله إن زل قلمي أو ساء فهمي.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

- يقوم منهج المفسرين في استنتاجهم لدلالات الألفاظ على الدلالة اللغوية في سياق الآية والعقل حَكَمٌ؛ لذا وجدناهم توصلوا إلى النتائج التي توصل إليها الدرس اللغوي.
- عُني المفسرون في عرضهم للدلالة اللغوية بتأويل المعاني أكثر من عنايتهم بالألفاظ والأساليب، وغايتهم من ذلك الوصول إلى دلالات الآيات القرآنية بصورة دقيقة.
- استمّر الخلاف بين المفسرين في توجيه دلالات النصوص القرآنية التي يدلّ ظاهرها على أكثر من رأي، واعتمدّ كلّ منهم في إثبات رأيه على الدلالة اللغوية وتأويلاتها.
- لاحظت الدراسة أن تأويل دلالة الأسماء عند المفسرين كان أكثر سعة من الأفعال وحروف المعاني؛ ذلك أنها تدل على الأشياء بذاتها دون أن ترتبط بحدث أو زمن، فلا مقيد لها.
- الأفعال تكتسب دلالتها من السياق الذي تأتي فيه أكثر مما نجده في الأسماء وحروف المعاني.

- قد يكون للحرف الواحد من حروف المعاني أكثر من معنى (كالواو مثلا والفاء وحتى) ولكنها تتمايز من خلال الدلالات التي تؤديها ويحكم ذلك السياق الذي تأتي فيه.

الهوامش:

(١) الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة (دلل). المطبعة الخيرية، القاهرة.

(٢) ابن منظور، محمد مكرم، **لسان العرب**، مادة (دلل)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م، وينظر **تاج العروس**.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (دلل).

(٤) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج٥، ص٤١.

(٥) عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، **علم المنطق القديم والحديث**، مطبعة المعاهد، مصر، ص٢١.

(٦) ينظر، الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٤م، ج١، ص٧٧. الآمدي، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج١، ص١٩–٢٠. الجرجاني، علي بن محمد، (ت٨١٦هـ)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨م، ص٩٣.

(٧) يرى الرازي في **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م، ج١، ص٢٩٩: أن الدلالة اللفظية الوضعية هي دلالة المطابقة فقط، أما دلالتا التضمّن والالتزام فعقليتان. غير أن جمهور الأصوليين من الأحناف والشافعية يجمعون على التقسيمات الثلاثة المشار إليها (المطابقة والتضمن والالتزام) جميعها تندرج تحت الدلالة اللفظية الوضعية.

(٨) خليفة الحسن، **مناهج الأصوليون في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص٤٣.

(٩) محمد يوسف حبلص، **البحث الدلالي عند الأصوليين**، ط١، مكتبة عالم الكتب، ١٩٩١م، ص٩٠. وينظر: خليفة الحسن، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ص٤٣.

(١٠) خليفة الحسن، مناهج الأصوليين، ص٤٤، وينظر: محمد حبلص، البحث الدلالي، ص٩٠.

(١١) طاهر حمودة، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣م، ص١٨.

(١٢) خليفة الحسن، السابق، ص٤٤.

(١٣) خليفة الحسن، السابق، ص٤٤.

(١٤) محمد حبلص، السابق، ص٩٠.

(١٥) ينظر الرازي في المحصول، ج١، ص٢٩٩. وينظر أيضاً: شرح الآسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، (ت٧٧٢هـ)، **الكوكب الدري**، تحقيق: محمد حسن عواد، دار عمّار، الأردن، ط١، ١٩٨٥م، ج١، ص١٧٩. وحقق هذا الكتاب عبد الرزاق السعدي، استكمالاً لمتطلبات الماجستير في جامعة الأزهر، عام ١٩٧٩م.

(١٦) محمد حبلص، **البحث الدلالي عند الأصوليين**، ص٩١،

(١٧) علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص٢٥٩.

(١٨) خليفة الحسن، **مناهج الأصوليين**، ص٤٤.

(١٩) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي (ت٥٤٣هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ج٥، ص٥٩. السمّين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد (ت٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: علي محمد معوض وآخرين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ج٢، ص٣٢٥. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، **ج٥**، ص٥٩.

(٢٠) السمين الحلبي، الدر المصون، ج٢، ص٣٢٥.

(٢١) يُنظر: أبو البقاء عبد الله بن الحسين (ت٦١٦هـ)، **التبيان في إعراب القرآن** للعكبري، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ١٩٨٨م، ص٩٩. أبو القاسم محمود بن عمر، (ت٥٣٨هـ) **الكشاف** للزمخشري، ١، ٤٧٥، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.

(٢٢) البيت للفرزدق من قصيدة قالها في قتل مسلم بن قتيبة. يُنظر: ديوانه، ص٦٢.
(٢٣) السمّين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٢٥.
(٢٤) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٤٧٥.
(٢٥) يصف الشاعر ناقته وقد وَفَدَ على النبي محمد ﷺ، فصدّه المشركون ومات باليمامة. والوجي: ضرر الخفّ من السير. في الديوان (حَفىً)، وفي الدر المصون: (وَحَىً).
(٢٦) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٤٧٥.
(٢٧) العكبري، **التبيان**، ص٩٩.
(٢٨) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٤٧٥.
(٢٩) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٢٥.
(٣٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٣٦٦.
(٣١) قرأ الحسن البصري (يُوْرِثُ) بكسر الراء مع تخفيفها، وقرأ أبو رجاء (يُرَرِّثُ) بكسر الراء مع تشديدها (يُنظر: الدر المصون، ج٢، ص٣٢٥).
(٣٢) العكبري، **التبيان**، ص٩٩.
(٣٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٣٦٧؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٥٨؛ السمّين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٢٤.
(٣٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٤٧٦.
(٣٥) من منشورات دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ترجمة: هاشم صالح.
(٣٦) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص٣٣.
(٣٧) أركون، السابق، ص٤١.
(٣٨) أركون، السابق، هامش ص٥٤ وهو من عمل المترجم.
(٣٩) أركون، السابق، هامش ص٥٤ وهو من عمل المترجم.
(٤٠) أركون، السابق، هامش ص٥٤ وهو من عمل المترجم.
(٤١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٤١٤؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٤٢) العكبري، **التبيان**، ص١٠٢.
(٤٣) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٤٨.
(٤٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٤٨٩؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٤٥) قال ابن عباس: من ملك ثلاثمائة درهم فقد وجب عليه الحج وحَرُم عليه نكاح الإماء. ينظر: **الكشاف** للزمخشري، ج١، ص٤٨٩.
(٤٦) قال في المدونة: ليست الحرة بطول تمنع من نكاح الأمَةَ. وقال في كتاب محمد: ما يقتضى أن الحرة بمثابة الطول. ينظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٤٧) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٤٨) العكبري، **التبيان**، ص١٠٢، السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٤٩.
(٤٩) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٤١٢.
(٥٠) نفسه، ج١، ص٤١٢.
(٥١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٤١٢، الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٤٨٩، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٥٢) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٤٩.
(٥٣) العكبري، **التبيان**، ص١٠٢.
(٥٤) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٣٤٩.
(٥٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص٩٩.
(٥٦) نفسه، ج٥، ص٩٩.
(٥٧) نفسه، ج٥، ص٩٩.
(٥٨) لسان العرب، مادة (طول).
(٥٩) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، مادة (طول)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٦٨.
(٦٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٤١٣، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٥، ص٩٩، الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٤٨٩.
(٦١) حول تفصيل هذا، يُنظر: **تفسير الطبري**، ج١، ص٤٨٤-٤٨٧. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢، ص١٤٦-١٥١، الدار التونسية للنشر. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٧٢-١٧٣. ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٨٢-٨٣.
(٦٢) العكبري، **التبيان**، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار

الفكر، المكتب الإسلامي، ط٤، ج١، ص٢٥١٣.

(٦٣) جاء في كتب الفقه أن المهاجرين عندما أقاموا في المدينة وتزوجوا بنساء الأنصار وجدوا أنهن لا يرتضين الجماع إلا على حرف وقد تأثرن بأهل الكتاب على خلاف القرشيين الذين كانوا يفترشون نساءهم، فوصل ذلك إلى الرسول الكريم ﷺ ثم نزلت هذه الآية. ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (ت ٧٥٤هـ)، **البحر المحيط، ج٢**، ص١٨٠، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعه دار الفكر، تحقيق: هشام البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٥. الفخر الرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٤هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، دار الفكر، تحقيق: خليل محيى الدين، ج٥، ص١٦.

(٦٤) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٢٦٣، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٥، الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٥، ص٧٦.

(٦٥) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق: البجاوي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١، **ج١**، ص١١٠. تحقيق: فاتن اللبون، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ص٢٠٠، بيروت، ٢٠٠١م. العكبري، **التبيان**، ص٥٦، السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٥٤٥.

(٦٦) ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج١، ص٢٥١؛ أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٢، ص١٨١.

(٦٧) ينظر: الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٥، ص٧٧، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: هاشم الرسولي، وفضل الله اليزدي، دار المعرفة. دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٠م، ج١، ص٥٦٥.

(٦٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٦.

(٦٩) ذكرت كتب الفقه أن خبر نافع عن ابن عمر انه أجاز الإتيان في الدبر إنما هو كذب وتدليس من الرواة. ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٩٣، ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج١، ص٢٥٢.

(٧٠) ما نسب لمالك وأصحابه باطل، وهم مبرؤون منه، وليس لمالك كتاب سر، ينظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٦.

(٧١) أحكام القرآن، ج١، ص١٩٣.

(٧٢) البحر المحيط، ج٢، ص١٨٢.

(٧٣) نفسه، ج٢، ص١٨٢.

(٧٤) الدر المصون، ج١، ص٥٤٥-٥٤٦.

(٧٥) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج١، ص٥٦٥.

(٧٦) نفسه، ج١، ص٥٦٤.

(٧٧) ينظر تحقيق هذه المسألة في الصفحة السابقة، وينظر أيضاً: **زاد المسير** لابن الجوزي، ج١، ص٢٥٢.

(٧٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٦.

(٧٩) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٥، ص٧٧-٧٨.

(٨٠) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٦٣، أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٢، ص١٨٠، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٥-٦٦.

(٨١) ينظر: أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٢، ص١٨١، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٥-٦٦.

(٨٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٢، ص١٨٢.

(٨٣) يتفق مع هذا الرأي ما قاله السمين الحلبي من جواز وجه الشرط.

(٨٤) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٥، ص٧٧.

(٨٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٧.

(٨٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٩٢.

(٨٧) محمد عبد القادر هنادي، **ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم**، ص٥١، ط١، مكتبة الطالب الجامعي، مكة، ١٩٨٨م.

(٨٨) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١.

(٨٩) نفسه، ٢، ص٤٠، **الكتاب**٢، ص٤٠.

(٩٠) معاني القرآن، ج١، ص٢٣٠.

(٩١) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، (ت ٣٣٨هـ)، **إعراب القرآن**، تحقيق: محمد أحمد قاسم، دار الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، **ج١**، ص٥١١.

(٩٢) ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٧٦٩هـ)، **شرح الألفية**، تحقيق: محمد فتحي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة، ١٩٦٤م، ج١، ص٤٦٧.

(٩٣) البحر المحيط، ج٦، ص٢٩٧.

(٩٤) ابن مالك، **أوضح المسالك**، ط٤، ١٩٦٨م، ص٨٠.

(٩٥) الأشموني، علي بن محمد (ت ٩٢٩هـ)، **شرح الأشموني على الألفية**، ط٣، تحقيق: محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م، ج٢، ص١١٨.

(٩٦) شرح ابن عقيل، ج١، ص٤٦٧؛ ويُنظر: فتحي الدجني، **ظاهرة الشذوذ في النحو العربي**، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤م، ص٤٩٦.

(٩٧) الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن، (ت ٥٧٧هـ)، **البيان في غريب القرآن**، تحقيق: طه عبد الحميد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٩م، ج١، ص٣٠٢.

(٩٨) التبيان، ص١٣٢.

(٩٩) مفاتيح الغيب، ج١٢، ص٥٨.

(١٠٠) إعراب القرآن، ج١، ص١٨٣.

(١٠١) مكي بن أبي طالب، أبو محمد القيسي (ت٤٣٧هـ)، **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق: حاتم الضامن، ط٢، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٣٤.

(١٠٢) التبيان، ص١٣٢.

(١٠٣) الكتاب، ج٢، ص٤١.

(١٠٤) الكتاب، ج٢، ص٤١.

(١٠٥) **إعراب القرآن**- النحاس، ج١، ص٥١١.

(١٠٦) **إعراب القرآن**- الزجاج، ج١، ص١٨٣.

(١٠٧) المشكل، ج١، ص٢٣٤.

(١٠٨) البيان، ج١، ص٣٠١.

(١٠٩) التبيان، ص١٣٢.

(١١٠) مفاتيح الغيب، ج١٢، ص٥٨.

(١١١) مفاتيح الغيب، ج١٢، ص٥٨.

(١١٢) يُنظر الآية (٧٠) من سورة المائدة.

(١١٣) معاني القرآن، ج١، ص٢٢٩.

(١١٤) شرح ابن عقيل، ج١، ص٤٦٨.

(١١٥) الكتاب، ج٢، ص٤٠.

(١١٦) البحر المحيط، ج٦، ص٢٩٧.

(١١٧) أوضح المسالك، ط٤-١٩٦٨، ص٨٠.

(١١٨) السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **همع الهوامع**، تحقيق: عبد العال مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٧م، **ج٢**، ص٢٥٧.

(١١٩) شرح الآشموني، ط٣، تحقيق: محمد محي الدين، ج٢، ص١١٨.

(١٢٠) الألفية بشرح ابن عقيل، ط١٦، ج١، ص٤٦٧.

(١٢١) الكتاب، ج٢، ص٤٠؛ شرح ابن عقيل، ج١، ص٤٧٠؛ شرح الآسموني، ج٢، ص١١٦.

(١٢٢) العبكري، **التبيان**، ص٤٨، النحاس، **إعراب القرآن**، ج١، ص١١٨.

(١٢٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٧.

(١٢٤) للمفسرين أقوال متعددة بالمراد بقوله تعالى: "من" أهو القاتل، أو ولي المقتول، ولهم أقوال أيضاً بالعافي والمفعوله، واختلفوا بدلالة العفو أهو الترك أو الفضل أو العطاء أو الإسقاط أو التيسير، لمعرفة تفاصيل ذلك ينظر: الزمخشري، **الكشّاف**، ١، ص٢١٩، ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٧، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٦٨.

(١٢٥) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٧.

(١٢٦) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢١٩، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٦٩.

(١٢٧) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥هـ)، **فتح القدير**، ط١، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ١٩٩٤م، ج١، ص٢٠٢.

(١٢٨) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٧.

(١٢٩) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت.، **ج١**، ص٢١٢. تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٦٩.

(١٣٠) قال به ابن عباس ومجاهد. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٦٨، ومالك أبو حنيفة. ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٧٧.

(١٣١) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٤٦٨.

(١٣٢) معاني القرآن، ج١، ص٨٨.

(١٣٣) إعراب القرآن، ج١، ص١٢٤.
(١٣٤) التبيان، ص٤٩.
(١٣٥) الكشاف، ج١، ص٢٢٦.
(١٣٦) زاد المسير، ج١، ص١٨٧.
(١٣٧) النحاس، **إعراب القرآن**، ج١، ص١٢٤.
(١٣٨) التبيان، ص٤٩.
(١٣٩) معاني القرآن، ج١، ص٨٩.
(١٤٠) إعراب القرآن، ج١، ص١٢٤.
(١٤١) الكشاف، ج١، ص٢٢٦.
(١٤٢) أحكام القرآن، ج١، ص٩٥.
(١٤٣) نفسه، ج١، ص٩٥.
(١٤٤) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٤٦٨.
(١٤٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٨.
(١٤٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٩٥، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٩٨، الشوكاني، **فتح القدير**، ج١، ص٢١٢.
(١٤٧) نفسه، ص٤٩.
(١٤٨) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٩٥، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٩٨.
(١٤٩) الكريد (بفتح الكاف وكسر الدال) موضع بين المدينة ومكة وهو إلى مكة أقرب.
(١٥٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص٩٦، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص١٩٨.
(١٥١) النحاس، **إعراب القرآن**، ج٢، ص٤٢٨.
(١٥٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٣، ص١٣٥.
(١٥٣) بحث الفقهاء مسألة الإكراه في سب النبي ﷺ، وفي القتل العمد، وفي الزنا وغيرها، ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٣، ص١٣٨-١٣٩، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٠، ص١٢٠.
(١٥٤) النحاس، إعراب القرآن، ج٢، ص٤٢٨.
(١٥٥) الزمخشري، **الكشّاف**، ج٢، ص٦١١.
(١٥٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٣، ص١٣٧.
(١٥٧) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٠، ص١١٩.
(١٥٨) نفسه، ج١٠، ص١١٩.
(١٥٩) ابن العربي، **أحكام القرآن الكريم**، ج٣، ص١٣٧، الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص٦١١.
(١٦٠) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٣٤٦.
(١٦١) النحاس، **إعراب القرآن**، ج١، ص١٩٩.
(١٦٢) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٦٠.
(١٦٣) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج١، ص٧٣٠.
(١٦٤) من هؤلاء، أبو جعفر الطوسي. ينظر: **مجمع البيان** للطبرسي، ج١، ص٧٣٠.
(١٦٥) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٢، ص١٦.
(١٦٦) نفسه، ج٢، ص١٦.
(١٦٧) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٦٠.
(١٦٨) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٣٤٦.
(١٦٩) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٨، ص١٢.
(١٧٠) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٢، ص١٦، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص٤٢، الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٨، ص١٢.
(١٧١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص٤٢، الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٨، ص١٢
(١٧٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص٤٢.
(١٧٣) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٨، ص١٢، الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٢، ص١٦.
(١٧٤) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٢، ص١٦.
(١٧٥) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٣٤٦، الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٨، ص١٢، الطبرسي، **مجمع البيان**، ج١، ص٧٣.
(١٧٦) الشافعي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ص١٢٤. وينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٣٣. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٢٤٣.
(١٧٧) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٢٤٢-٢٤٣.
(١٧٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٢٤٣.
(١٧٩) النحاس، **إعراب القرآن**، ج١، ص١٢٩.
(١٨٠) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٣٦.
(١٨١) أخرجه الترمذي في سننه، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب الحج، باب (٨٨)، الحديث رقم (٩٣١)، ج٣، ص٢٧٠. ورواه الدار قطني وضعَّفه.

(١٨٢) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٣٧.

(١٨٣) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٣٦.

(١٨٤) **ديوان ذي الرمة**، عناية مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٦٤٨. وخرقاء، محبوبة الشاعر، والخرقاء من النساء هي الحمقاء.

(١٨٥) أحكام القرآن، ج١، ص١٣٣.

(١٨٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٣٣-١٣٤.

(١٨٧) الفرّاء، **معاني القرآن**، ج١، ص٩٢.

(١٨٨) العكبري، **التبيان**، ص٥١.

(١٨٩) السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٤٨٤.

(١٩٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٣٣.

(١٩١) ذهب المفسرون في تأويل إتمام الحج العمرة مذاهب كثيرة، فمنهم من قال: إتمامها أن تحرم بهما مفردين من غير تمتع. الشوكاني، **فتح القدير**، ج١، ص٢٢٤. ومنهم من قال: أن تقرن بينهما، والقران أفضل. أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٢، ص٢٥٤. وقال الماتريدي: الكفرة كانوا يفعلون الحج لله والعمرة للصنم. البحر المحيط، ج٢، ص٢٥٥. وعليه فالإتمام هو الجمع بين الحج والعمرة، وتقييد إتمام العمرة بالإهلال بها مع الحج قراناً والتوجه بهما إلى الله وحده. قال سفيان الثوري: إتمامهما: أن تخرج لهما لا لغيرهما، وقال آخرون: أن تنفق في سفرهما الحلال الطيب. الشوكاني، **فتح القدير**، ج١، ص٢٢٤.

(١٩٢) الفرّاء، **معاني القرآن**، ج١، ص٩٢.

(١٩٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٢٤٣.

(١٩٤) الشافعي، **أحكام القرآن**، ص٥٥، سابق. وينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٢، ص٥١؛ أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٣، ص٤٥١.

(١٩٥) الشافعي، **أحكام القرآن**، ص٥٥. وينظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص٤٤.

(١٩٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٢، ص٥٢.

(١٩٧) أبو حيان، محمد بن يوسف (ت ٧٥٤هـ)، **البحر المحيط**، دار الكتب العلمية، بيروت، عناية صدقي محمد جميل، ج٣، ص٤٥١.

(١٩٨) القرطبي، **الجامع** لأحكام القرآن، ج٦، ص٤٤.

(١٩٩) التبيان، ص١٢٣.

(٢٠٠) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، كتاب الفقه، باب الطهارة دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩١م، ج٢١، ص١٢٤.

(٢٠١) الكتاب، ج٤، ص٢١٧.

(٢٠٢) البحر المحيط، ج٣، ص٤٥١؛ ويُنظر: الدر المصون، ج٢، ص٤٩٣.

(٢٠٣) مغني اللبيب، ص١٤٣.

(٢٠٤) **موسوعة الفقه المالكي**، خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة، دمشق، ط١، ١٩٩٣م، ج٤، ص٢٦١. وينظر: الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج١١، ص١٦٣.

(٢٠٥) الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٥٩٨؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٢، ص٥١. وينظر: وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٩م، ج١، ص٢٢٠.

(٢٠٦) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٨٤، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص١٢.

(٢٠٧) الفرّاء، **معاني القرآن**، ج١، ص١١٠.

(٢٠٨) الطبري، **تفسير الطبري**، تحقيق: بشار معروف وعصام الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ص١٩٩٤، ج١، ص٢٢٢-٢٢٣. وينظر: السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٥٤٤.

(٢٠٩) أحكام القرآن، ج١، ص١٨٤.

(٢١٠) القرطبي، **الجامع لأحكام**، ج٣، ص٦٣، الطبرسي، **مجمع البيان**، ج١، ص٥٦٣.

(٢١١) الشوكاني، **فتح القدير**، ج١، ص٢٥٩.

(٢١٢) رجَّح الفارسي قراءة التخفيف، ورجّح الفرّاء، قراءة التشديد. الفراء، **معاني القرآن**، ج١، ص١١٠. وقال ابن عطية، إن القراءتين تحملان الدلالة نفسها وهي الغسل. ينظر: السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج١، ص٥٤٤.

(٢١٣) الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٦٣. الفرّاء، **معاني القرآن**، ج١، ص١١٠.

(٢١٤) الشافعي، **أحكام القرآن**، ص٢٠٨. وينظر: الزمخشري، **الكشّاف**، ج١، ص٢٦٣.

(٢١٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٣.

(٢١٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣، ص٦٣.

(٢١٧) فتح القدير، ج١، ص٢٥٩.

(٢١٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص٤٣؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج٣، ص٣٣٠؛ الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج١١، ص١٦٢.

(٢١٩) أجاز ذلك سيبويه وابن هشام. يُنظر: القطربي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص٤٣؛ ومغني اللبيب، ص١٠٤.

(٢٢٠) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج٣، ص٣٣٠.

(٢٢١) التبيان، ص١٢٢.

(٢٢٢) أحكام القرآن، ج٢، ص٥٠.

(٢٢٣) الجصاص، **أحكام القرآن**، **ج٢**، ص٣٤١؛ أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٣، ص٤٥٠.

(٢٢٤) الدر المصون، ج٢، ص٤٩٢.

(٢٢٥) ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٦٩١؛ السمين الحلبي، **الدر المصون**، ج٢، ص٤٩٢.

(٢٢٦) الكشاف، ج١، ص٥٩٨.

(٢٢٧) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٢، ص٥٠.

(٢٢٨) الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، (ت ٣٨٥هـ)، **سنن الدار قطني**، ج١، ص٢٨، باب وضوء رسول الله ﷺ الطهارة، حديث رقم (١٥) وقال فيه ابن عقيل وهو ليس بقوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م، راجعه السيد عبد الله هاشم المدني. وينظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج١، ص٥٦ باب إدخال المرفقين في الوضوء، الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ص٥٩٨؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص٤٣.